

解放者としてのイエス

——史的イエスの使信にみられる差別撤廃への意志——

十津 守宏

目 次

序

第一章 史的イエスの使信と終末論

第二章 史的イエスにおける終末論と実践的倫理

第三章 解放者としてのイエス

結語

序

本論では、主として近代の聖書学批評学が明らかにした史的イエスの実像、そのイエスが携えていた使信を跡付ける作業を通して、彼の宣教の今日的意義を導出したい。人間の根源的「罪」の解放者としてのイエス像は広く知られている。しかし、史的イエスが宣べ伝えた「福音」とは、実際は、社会と共同体から疎外され差別されていた人々、いわゆるアウトカーストに属する人々に対する解放の告知だったのである。そして、そのイエスの目には、差別され虐げられた人々の解放を通してのこの世の権力や価値観の転倒こそが、被抑圧者だけではなく、やがては人間そのものを根源的「罪」から解放するものとして映っていたのではないのだろうか。本論では、近年における聖書批評学が挙げた成果を通し、教会が創り出した信仰上のキリストとしてのイ

イエスではなく、史的イエスが携えていた使信を探究することから、「解放者としてのイエス像」と人類にとっての通時代的問題である差別の撤廃への実践倫理というものを導出したい。

第一章 史的イエスの使信と終末論

本論の主題である、解放者としての史的イエス、そしてその解放者としてのイエスの宣教の今日的意義を導出するに際して、我々は当然のことながら、史的イエスが携えていた使信というものを跡付けなければならない。ここでは、その史的イエスが携えていた使信というものを近年における聖書学の成果を通して、再考したい。

イエスの宣教にユダヤ教後期の黙示文学⁽¹⁾の影響が色濃く見出だされることは疑う余地がない⁽²⁾。事実、福音書におけるイエスの言葉には、宇宙論的色彩を帯びた明確に黙示文学的な表現を見い出す事ができる。

民は民に、国は国に敵対して立ち上がり、方々に飢饉や地震が起こる。しかし、これらはすべて産みの苦しみの始まりである。そのとき、あなたがたは苦しみを受け、殺される。また、わたしの名のために、あなたがたはあらゆる民に憎まれる。そのとき、多くの人がつまずき、互いに裏切り、憎み合うようになる。偽預言者も大勢現れ、多くの人を惑わす。不法がはびこるので、多くの人々の愛が冷える。しかし、最後まで耐え忍ぶ者は救われる。そして御国の福音はあらゆる民への証しとして、全世界に宣べ伝えられる。それから、終りが来る。

(マタイ24.7-14、マルコ13.3-13、ルカ21.7-19)

その苦難の日々の後、たちまち太陽は暗くなり、月は光を放たず、星は空から落ち、天体は揺り動かされる。(マタイ24.29、マルコ13.24-27など)

これらの宇宙論的表象と普遍化の傾向——即ち神の裁きがイスラエルの敵

ではなく、古き世界そのものに臨むこと——は、福音書においてイエスが語っている終末論が、黙示文学の影響を少なからず受けていることを示している。また、現世が悪の力により支配されているという観念も、黙示文学から受け継がれている。マルコの福音書8.38では、イエスはこの世が「神に背いた罪深い」と述べている。そして、それゆえにイエスは、古き世を捨てることを「救済」に与かる条件として、告知するのである。

もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に富を積むことになる。

(マタイ 19.21)

わたしの名のために、家、兄弟、姉妹、父、母、子供、畑を捨てた者は皆、その百倍もの報いを受け、永遠の命を受け継ぐ。

(マタイ 19.29)

このイエスの言葉には、現世と来世、此岸と彼岸という二元的思考が明らかに認められる。このことと、先に展開されている終末論が歴史を超越する宇宙論的表象を帯びていることは、イエスの宣教における終末論が、まさしく黙示文学的思考のもとで成立していることを示唆するものである。

そして、イエスは自らの宣教が終末論的なものであること、——即ち古き世と新しき世の転換をもたらすものであることを述べるのである。

あなたがたが見ているものを見る目は幸いだ。いっておくが、多くの預言者や王たちは、あなたがたが見ているものを見たかったが、見ることができず、あなたがたが聞いているものを聞きたかったが、聞けなかったのである。

(ルカ 10.24, マタイ 13.16-17 に並行記事)

めくらは見え、あしなえは歩き、らい病人はなおり、耳のきこえない人は聞こえ、死人は蘇り、貧しい人には福音が告げられている。私につまずかない人は幸いである。

(ルカ 7.22)

上に引用した福音書の一節は、その表現の特徴的新しさと福音書編集者に

よる編集上の作為から考慮して、史的イエスにまで溯り得ることが指摘されている⁽³⁾。J・エレミアスは、「めくらは見え、あしなえは歩き、らい病人はなおり……」の部分が、旧約聖書の預言書であるイザヤ書の神による「救済」の到来の描写からの明らかな引用であることを指摘する。そして、この引用という事実が福音書編集者により見落とされていることをエレミアスは指摘するのである⁽⁴⁾。即ち、このことから、この言葉が史的イエスにまで溯り得るということが導出される。そして、それと同時に史的イエスが携えていた使信というものが明らかに終末論的なものであり、この世とかの世との転換への力が現に働きつつあるという確信を彼が抱いていたということを読み取ることが出来るのである⁽⁵⁾。また、史的イエスの言葉に溯り得ると考えられているルカ7.22において、イエスが自らの宣教を、「多くの預言者や王たちが見たかったもの」——即ち旧約での神の「救い」の約束の成就であると述べていることも、やはり彼が当時のユダヤ教社会において熱狂的に期待され、また流布していた終末論的解放への期待というものを自らの宣教の使信に織り込んでいたことを示唆するものとして、見做し得よう。

ここで、我々がもう一つ触れなければならないのは、イエスの中心的使信「神の国」である。「神の国」に関する宣教は、福音書におけるイエスの宣教の随所に見出だすことが出来る⁽⁶⁾。そして、このイエスの宣教にみられる「神の国」とは、明らかにユダヤ教後期の黙示文学、終末待望との連関において把握され得るものであり、終末論的概念である⁽⁷⁾。

悔い改めよ。天の国（神の国）は近づいた。（マタイ4.17）

行って、『天の国は近づいた』と宣べ伝えなさい。病人をいやし、死者を生き返らせ、らい病を患っている人を清くし、悪霊を追い払いなさい。

（マタイ10.7）

史的イエス自身が、果たして自らを福音書が述べているようにメシアとして自認していたのか、あるいは古代イスラエルから連綿と続く預言者の系譜に位置付けていたのかは、現在に至るまで様々な形で議論されている。しか

し、本論においては、その結論を保留しておいても差支えないだろう。ここで、本論をすすめるにあたって、確認されねばならないことは、今までみてきたように、イエスの宣教が明らかに終末論的色彩を帯びていたこと、その中心的使信が終末論的概念である「神の国」であったということである。そして、福音書にみられるイエスの使信を特徴付けるものは、黙示文学や当時のユダヤ教の終末論者たちが、宇宙論的破局を伴う終末を基点として、現世とは排他的に対立する時間的未来へと投影されていた神による「救済」の実現を、今ここにおいて自らの宣教を通して、現在化しつつあるものとしてとらえていたということである⁽⁸⁾。そして、この神による「救済」が、人々の間に現在化しつつあるという表明は、当時のユダヤ教の教義や、イエスの受難とキリストとしての復活を「時の中心」として、贖罪論的に把握する原始教団のキリスト論⁽⁹⁾との乖離を示していることから、史的イエスにまで溯り得ることが推察されるのである⁽¹⁰⁾。

また、イエスが悪霊祓いを通して病氣治癒を行ったことは、福音書編集者による多少の脚色はあるにせよ、史実であると考えられている⁽¹¹⁾。そして、この病氣治癒は、既に引用したルカの福音書7.22からも明らかなように、旧約聖書のイザヤ書の引用を通して語られることによって、旧約における「救済」の約束の成就——即ち終末論的価値を帯びているのであり、イエス自身、そのことを随所で認めている——と考えられていることが示されている。それゆえに、この観点から考慮するならば、イエスによる悪霊祓い、病氣治癒は、福音書随所にみられるイエスの言葉が示唆しているもの、即ち神による「救済」の現在化を象徴しているのである。このことは、原始教団が考えていたような受難の十字架の贖罪論的理解とその事実から終末論的転換への確信を得るのではなく、イエスの宣教と行為そのものに終末論的価値があることを示すものである⁽¹²⁾。換言するならば、この悪霊祓い、病氣治癒という行為が、史的イエスにまつわる史実としての伝承に溯り得ると考えられていることから、史的イエス自身が自らをメシアあるいは預言者のいずれかと考えていたのかはさておいても、自らの行為と宣教の中に終末論的意識を織り込んでいたことを疑うことは出来ない。それゆえに、史的イエスにまで溯り

得る一節であるとみなされているルカ7.23では⁽¹³⁾、「わたしにつまずかない人は幸いである」と述べられているのである。

では、その史的イエスが自らの宣教の中心として携えていた終末論的使信の本質とはいかなるものなのであろうか。そして、本論の主題である、その史的イエスの使信が包含するところの差別撤廃、解放への実践的倫理としての応用の可能性とはいかなるものなのであろうか。次章以下で述べたいと思う。

第二章 史的イエスにおける終末論と実践的倫理

前章で我々は、近年における聖書批評学の先行研究を踏まえつつ、史的イエスが、明確な黙示文学的思想の持ち主であったことを示唆した。しかし、そのイエスを単純に当時のユダヤ社会に多くみられた終末待望論者に位置付けることは、本章において展開する考察からも明らかなように不十分なものであると言えよう。

福音書に描かれているイエスは、当時のユダヤ教の伝統の中で黙示文学的な宇宙論的破局の後に待望されていた「神の国」が、今既にここに来ていること——「神の国」の現在性を示唆する。この「神の国」の現在性の示唆というものは、その特殊性と原始教団が展開した教理からの乖離故に、史的イエスにまで溯り得ると見做されていることは既に述べた。

しかし、わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ。

(ルカ 11.20)

ファリサイ派の人々が、神の国はいつ来るのかと尋ねたので、イエスは答えて言われた。「神の国は、見える形では来ない。『ここにある』『あそこにある』と言えるものでもない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ。

(ルカ 17.20-21)

福音書のこの一節におけるイエスの宣教では、黙示文学のように「神の国」は時間的に隔たった未来のみに投影されているものでもなければ、可視的な地上の制度でもない。それは、人々の間に人倫的に実現し得るものなのであり、この世に重層的に重なり、同時性・現在性を示している。この「神の国」の現在性の示唆というものを、よりよく理解するためにも、我々は、ここで以下に引用する史的イエスのものであるとされる言葉に、神の支配のもとでの世界内的秩序について語る知恵文学的な表象がみられることについても触れなければならない。

空の鳥をよく見なさい。種も蒔かず、刈り入れもせず、倉に納めもしない。だが、あなたがたの天の父は鳥を養ってくださる。あなたがたは、鳥よりも価値あるものではないか。

(マタイ 6.26)

野の花がどのように育つのか、注意して見なさい。働きもせず、紡ぎもしない。しかし、言うておく。栄華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。今日は生えていて、明日は炉に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように装ってくださる。まして、あなたがたはなおさらではないか、信仰の薄い者たちよ。

(マタイ 6.28-30)

ここでイエスは、この世が神から見捨てられたものであり、神と二元論的に対立している悪に支配されているという黙示文学的思考とは明らかに相容れない、この世における神の支配と恩寵について語っている。ケーゼマンは、このようなイエスの宣教にみられる知恵文学的色彩が、悪に支配された現世と神の支配のもとでの来世という二元論に基づく黙示文学的終末告知との対立を示すことから、この対立を史的イエスと原始教団のケリュグマとの差異に還元することにより説明することを試みている⁽¹⁴⁾。しかし、この見解は否定されるべきものである。古代イスラエルの歴史観に基づく直線的時間の線上における終末時を基点とした現世と来世の対立に基づく黙示文学的二元論は、この世が滅ぼされた後に到来する非歴史的・彼岸的な「救済」を志向する⁽¹⁵⁾。しかし、ここで我々は、本章の冒頭において考察した「神の国」

の現在性の示唆というものが、その黙示文学的二元論の本質を大きく変化させていることに気付かねばならない。先に引用した史的イエスの言葉が明らかにしているのは、そのイエスが此岸において歴史的に現在化され得る「神の国」と「救済」について語っているということである。その時間感覚とは、歴史の担い手である人間存在にとって、目的論的に未来へと向かうのではなく、全く新しい終末論的現実が現在へと突入してくるといった表現により指し示されるような感覚である⁽¹⁶⁾。即ち、イエスが黙示文学的表象を通して語る終末論的転換の本質とは、歴史からの「救済」ではなく、歴史内部への神の到来による根本的転換に基づく歴史的変革への希望なのであり、その希望によって歩んでいるものが、一方で知恵文学色彩を帯びた言葉を通して全創造物に対する神の支配について語ることは何ら不自然なことではないからである。

イエスの言葉にみられる「神の国」の現在性・同時性の示唆は、先に指摘した知恵文学色彩とともに、イエスの宣教の枠組みを、歴史的変革を否定したただ終末の到来による世界の再創造という彼岸化された「希望」のみに集中していた黙示文学とは全く違ったものへと変容させるのである。イエスにとって、現世と来世との終末論的転換は、それが目的でない以上、歴史には属さない「時の終り」に予定調和論的に投影されるものではなく、現在化され得る歴史的可能性に属するものなのである。「時の中心」は歴史の「終り」ではなく、救済史の内部にある⁽¹⁷⁾。それ故に、このイエスの宣教を通して特徴付けられる創造の中での神の御業の成就への信仰は、もはや未来に投影された終末の到来への「希望」から基礎付けられる、歴史の経験の脱宿命化といった意味においては把握され得ない。イエスにとっての終末論とは、未来に投影された反歴史的解決というものではなく、神の恩寵と支配の実現に基づく人間の価値観や体制の根本的転換による歴史的変革への意志の現れなのである。

しかし、このイエスの終末論的転換——人間の価値観や体制の根本的変革——への意志を政治的次元で把握することは、決定的な誤謬である。イエスは、弟子たちからの政治的メシアとしての期待を「サタンよ引き下がれ」と

この上ない言葉で叱責している。そして、福音書編集者が、このこの上ない叱責の言葉をイエスの言葉として編集していることから、この言葉が後世の編集者たちの手によるものではなく、史的イエスにまつわる最古の伝承にまで溯り得ることが推察される⁽¹⁸⁾。イエスがローマ当局により、政治的に危険な存在として認識され、処刑されたことは否めない。しかし、そのイエスが携えていた終末論的使信とは、決して政治的な変革を意図したものではなく、人間の倫理面、人間が自分たちの身勝手な偏見から作り出した価値観による差別、高位聖職者たちの宗教を利用した自己絶対化の姿勢へと向けられたものだったのである。

史的イエスが、自らの宣教の受入れからの倫理的実践によって、歴史的に現在化し得る世界の終末論的転換の意志を携えていたことは、史的イエスに溯るとされる「平野の説教」⁽¹⁹⁾においても確認することが出来る。ここで、我々はその「平野の説教」に含まれている使信を再確認することから、イエスの終末論的使信というものを跡付けたい。

貧しい人々は、幸いである、
神の国はあなたがたのものである。
今飢えている人々は、幸いである、
あなたがたは満たされる。
今泣いている人々は、幸いである、
あなたがたは笑うようになる。

この「山上の垂訓」として知られている福音書の一節でも、明らかに神の支配が始まり、「救済」が現実のものとなっていることが前提とされている。それゆえに、今ここで貧しい人々、飢えている人々、泣いている人々に対してイエスは「幸い」と語ることが出来るのである。ここでは、終末論特有の「救済」の将来化というものが、明らかに乗り越えられている。この言葉を語ったイエスにとって、やはり「救済」とは彼岸にあるものではなく、また未来の出来事でもない、今ここでの歴史的現実なのである。

原始教団だけでなく、史的イエスがユダヤ教後期の黙示文学の影響を受けていたことは疑う余地がない。しかし、史的イエスにとって、終末論的転換から「救済」へと至る思想的枠組みというものは、その黙示文学から遠く隔たったものへと変貌しているのである。黙示文学は、現行の世界が終末の炎によって焼き尽された後に到来する彼岸的「救済」を志向した。それゆえに、その黙示文学の担い手らの実存理解というものを特徴付けるのは、現世の歴史の変革に対する諦念と彼岸的・非歴史的な「救済」への渴望なのである⁽²⁰⁾。一方、本論でみてきたように、史的イエスはその「彼岸化」されていた「救済」というものを、今ここにある歴史的現実の中に働きつつあるものとして把握しているのである。その現に働きつつある「神の支配」と「救済」の現在性という観念は、その宣教の受け手を歴史の変革の只中へと駆り立てるものである。黙示文学の担い手たちは、歴史の変革には期待していなかった。しかし、史的イエスとの邂逅は、それを契機として世界に解放と自由をその場でもたらす。そのイエスに追従するということは、イエスの解放と救済を告げる業に参加するということなのである。それゆえに、そこでは——倫理の信仰的实践を通して——歴史的現実の中では実現していない筈の「救済」というものが、将来化という本来のあり方を克服し、現実のものとして体現されているのである。即ち、史的イエスにとっての終末論的転換というものは、信徒の共同体が、超越者と福音との出会いを契機として、歴史と世界の「救済」と「解放」の倫理的实践行動へと駆り立てられるということなのである。だからこそ、自らの宣教を受入れない当時の人々にイエスは以下のように述べたのである。

笛を吹いたのに、

踊ってくれなかった。

葬式の歌をうたったのに

泣いてくれなかった。

(ルカ7.31)

先にも述べたように、イエスの携えていた使信とは、明らかに終末論的な

ものである。しかし、そのイエスが携えていた終末論的使信というものを、単純に当時のユダヤ教における黙示文学的終末待望の系譜に位置付けることは出来ない。そこでは、本章で述べてきたように、終末論という観念そのものが変容し、本来的にはこの世の中での歴史的変革には無関心である終末論から、歴史的変革、倫理的実践への意志が導出されているからである。イエスが志向した終末論とは、その神の支配の開始としての終末論的転換を通してなされる、この世の価値観や高位聖職者たちが宗教を自己絶対化の道具としていく過程から生み出された浄・不浄という観念の転倒による、抑圧と差別からの解放と「救済」なのである。そして、それは信者個人を宗教的夢想の中ではなく、宗教的倫理実践のもとに歴史と世界へと積極的に参与せしめるものなのである⁽²¹⁾。

第三章 解放者としてのイエス

前章までの考察を通して、我々は史的イエスが携えていた終末論的使信とその終末論的使信の特徴——現世における絶望からの彼岸の未来への期待ではなく、人間の価値観や倫理観の根本的転換からの宗教的実践を通しての歴史的変革への志向——を明らかにした。では、その史的イエスが自らの宣教の対象したのはどのような人々であったのか、そして、その結論から導き出すことが出来るイエスの宣教の今日的意義について、以下で述べたいと思う。

史的イエスの関心が、当時のユダヤ教社会においては、忌み嫌われ抑圧されていた人々、そして社会からは、罪人として疎外されていた人々に向けられていたことは、疑う余地がない。このことは、以下に引用した史的イエスにまで溯り得るとされる共観福音書における並行記事からも明らかになるのである⁽²²⁾。

見ろ、大食漢で大酒飲みだ。徴税人や罪人の仲間だ。 (マタイ11.19)

ここで、我々が触れておかなければならないことは、イエスの時代における「罪人」という観念が現在の我々の観念からみると、やや異なったものであるということである。「この概念は神の掟をないがしろにしているという評判を立てられ、他人から後指を指されているような人間を示しただけではない。それは、人々から軽蔑されている職業に携わる人間を特に指すものであった⁽²³⁾」のである。例えば、先に引用したマタイ11.19の徴税人はとりわけ当時のユダヤ教社会において、忌み嫌われていた存在であった。彼らは、ローマ当局とヘロデ王家の支配の先兵——即ち異邦人支配の手先であり、民衆が税率に無知なのを利用して、民衆からの搾取を繰り返していたからである。しかし、この徴税人たちは、そうでもしなければ生活が成り立たなかったのである⁽²⁴⁾。また、前章で引用したルカ6.20において、イエスが「幸い」であると祝福を与えている「貧しい人々」とは、具体的にどのような人々なのであろうか。マタイにおける並行記事においては、「心の貧しい人々は幸い」であるとなっている。この疑問に対する解答としては、エレミヤスによるそれが最も妥当性が高いように思われる。エレミヤスによると、マタイとルカの両福音書の編集者は、明らかに編集された時期のそれぞれの教会が直面していた問題意識、社会的背景のもとでの限定された意味において「貧しい」という語を理解している。一方、史的イエスが捉らえていた「貧しい」という語の意味は、旧約の預言書における伝統から導出されたものである。この根拠としてエレミヤスは、「貧しい人は福音を告げ知らされている。(マタイ11.5,ルカ4.18に並行記事)」が、旧約の預言書イザヤ書からの引用句であることを指摘する。そして、そのイザヤ書において、「貧しい者」の概念が一連の並行的表現により、敷衍されていることを述べ、そこでは、「心のいためる者」「囚われ人」「悲しむ者」「絶望した者」などが列挙されていることを指摘する。そして、その「貧しい」の概念が広義に抑圧されている人々を包含するものであり、史的イエスもこの意味において「貧しい」という語を用いていることをエレミヤスは指摘するのである⁽²⁵⁾。

また、先に引用したマタイ11.19や、「わたしが来たのは、正しい人を招くためでなく、罪人を招くためである(マタイ9.13)」、数々の譬話が語ってい

るように⁽²⁶⁾、イエスは、貧しさのために社会からは忌み嫌われた職業に就いているが故に、あるいは貧しさのために律法を守りたくても守れないが故に、抑圧され差別されていた人々と交わり、その人々に神の支配の訪れによる救済と解放を告知したのである。そして、その被差別者たちは、当時ユダヤ教社会の中であって、社会構造論的見地からみると、その最底辺ではなく、むしろその社会や共同体そのものの外部に属するもの——いわゆるアウトカースト——とされるものであった。当時のユダヤ教社会には、血筋的純粋さを基準としたカースト社会が存在したが、その血筋による身分構成とは全く別の要因による浄・不浄の宗教規定に基づく被差別集団が存在した。それ故に、それは社会の底辺というよりは、むしろ社会の外に位置付けられるものだからである⁽²⁷⁾。では、この人間の（宗教的）共同体の維持とアイデンティティの確立という社会構造の最も基底に根差している差別と排除の構造⁽²⁸⁾からの解放をもたらすものとして、イエス自らが携えてきた終末論的使信のもとに転換しようとしたものは、どのようなものだったのであろうか。それは、人間が自身の自己正当化・自己絶対化の過程でつくり上げた儀礼的浄・不浄や汚れの観念を根底から転倒することだったのである。ルカ 18.9-14が語っているように、当時のユダヤ教律法社会の中で通用していたケガレやキヨメに関する規定は、バビロン捕囚などの厳しい歴史的現実との出会いから、ユダヤ人たちが自らの民族的純粋さを維持していくために産み出されたものである。異民族・異文化による支配のもとで、民族的アイデンティティの維持のために産み出されたのが、律法解釈に基づく細かな浄・不浄に関する規定だったのである。異民族支配のもとでのユダヤ人は、その規定を守ることにより、民族的純粋さを誇り自己を他民族と峻別していた。しかし、イエスの時代においては、それらの浄・不浄にまつわる規定は、宗教者による宗教者自身のための自己功利主義的満足のために機能するようになっていたのである。その本質を、イエスは把握していたからこそ以下のように述べたのである。

この民は口先ではわたしを敬うが、その心はわたしから遠く離れている。

人間の戒めを教えとして教え、むなしくわたしをあがめている。

(マタイ15.8-9)

そして、その浄・不浄を規定する構造そのものの転換をイエスは主張したのである。以下に引用する福音書が伝えるイエスの言葉は、このことを端的に示している。

口から出て来るものは、心から出て来るので、これこそ人を汚す。

悪意、殺意、姦淫、みだらな行い、盗み、偽証、悪口などは心から出て来るからである。

これが人を汚す。しかし、手を洗わずに食事をして、そのことは人を汚すものではない。

(マタイ15.18-20)

このように、史的イエスは、当時のユダヤ社会の外部に位置付けられていた罪人、アウトカーストと親しく交わりを持ち、その差別の構造を産み出しているパリサイ派、律法学者らを激しく糾弾した。その行動がイエスを十字架の死へと導いたのである。

そのイエスの目には、自らが律法の規定を遵守しているが故に終末時の「救済」に与かることが出来ると自負していた「義人」たちよりも、歴史的現実の中で抑圧され、社会や共同体からは疎外され、そして忌むべきものとされている職業に従事しているが故に彼岸的「生」への望みも断たれていた「罪人」たちの方が、真に神に近い存在であることが見えていたのである。なぜなら、自らの信仰業に依り頼む「義人」たちは、神そのものではなく自らの行いと敬虔に仕えているからであり(ルカ18.9-14)、一方「罪人」は自らが汚れており、無力なものであることを知るが故に、真に神に頼り、そこからもたらされる罪の赦しと「救済」を真に体感出来るからである。史的イエスにまつわる最古の伝承に属するとされる⁽²⁹⁾、以下の一節はこのことを端的に示していると見做し得よう。

徴税人や娼婦たちの方が、あなたたちにより先に神の国に入るだろう。

(マタイ21.31)

ここに述べられていることは、当時のユダヤ教律法社会から疎外され、宗教的「救済」に与かる余地は全くないとされていた徴税人や娼婦たちが、自らを義人と称していた「あなたたち（当時のユダヤ教律法社会の指導者層）」よりも先に「神の国」に入るという生易しい批判ではない。それは、もっと強い否定的意味を帯びたものなのである。即ち、イエスはここで「神の国」に入ることが出来るのは、自らを義人と称している宗教指導者たちではなく、徴税人や娼婦たちこそが、「神の国」に入ると述べているのである⁽³⁰⁾。

我々は、これまでの考察を通して、史的イエスが、本来、人間のために存在するはずの律法が反対に人間を支配しており、自ら義人と称する宗教指導者らの自己功利主義的満足の対象となっていること、そして、その自称義人たちが自らの律法解釈のもとに、律法を守ることが出来ない人々を「罪人」として差別している当時の社会の矛盾をはっきりと見抜いていたことを推察することが出来る。そのイエスが、終末論的宣教のもとに転換しようとしたのは、この社会構造そのものであり、律法に基づく「義人」「罪人」という枠組み設定そのものの破棄だったのである。そこから、人間を宗教的实践へと導く、終末論的宣教のもとでの唯ひとつの倫理要求が発せられているのである。この意味において、イエスの終末論的使信は、人間を神の要求に対する決断のもとに立たせるのであって、人は何を為すべきか何を為すべきでないかに関する一般的に理解可能な倫理的要求は含まれていないというブルトマンの主張は正鵠を得たものである⁽³¹⁾。それは、人間そのものの理想や目的に根ざすものであって、結局はそれが理想主義的であるにせよ、功利主義的であるにせよ、人間自身の自己追求へと帰結するものだからである。イエスが携えていた終末論的宣教とは、その終末論の光のもとでの、人間の自己主張の放棄による、「差別と排除」の構造の根本的転換——その「差別と排除」を規定する価値観を変化することではなく、その設定そのものを破棄すること——なのである。それが終末論的転換として宣教の受け手である人間

に要求された唯一つの倫理的行動規範なのである。その行動規範に、超越者との出会いを契機として、従うようになることから、神の支配の実現と「救済」の現在が導出されるのである。「神の国は、見える形では来ない。——中略——実に神の国はあなたがたの間にあるのだ。(ルカ17.20-21)」の一節が示す「神の国」の現在性とは、この信仰的倫理実践の可能性の示唆なのである。

結語

我々は本論において、史的イエスが携えていた使信というものを跡付けてみた。史的イエスは、今日の神学が述べているような、人間全体が等しく負っている「罪」からの解放を告げたのではなかった。彼が、「罪人」と述べたとき、それは当時のユダヤ教律法社会・宗教共同体から疎外されていた特定の人々を指すものであったことは、本論においてみた通りである。イエスは、その人々と親しく交わり、その人々を疎外するような社会構造の担い手であった宗教指導者たちとその指導者たちを頂点とする社会構造そのものを批判したのであり、「義人」「罪人」という設定、人間的な価値判断そのものの破棄を志向したのである⁽³²⁾。

イエスにとっての神とは、人間個人に「あれかこれか」の決断を無条件に迫る神であった⁽³³⁾。その神は、人間には一切の倫理的要求を発しない。ただ決断を迫る神である。イエスは、理想主義であれ功利主義であれ、目的や理想によって規定される宗教的行動は、結局のところ自己絶対化と神からの隔絶にしか帰結し得ないことを認識していたのである。人が人を疎外し差別する排除の構造はアイデンティティの確立と自己絶対化の過程から生じるものである。イエスは、当時のユダヤ教社会において、厳格に定められた浄・不浄に関する観念が、宗教指導者たちの自己功利主義的満足の道具となり、本来人々のための律法が人が人を差別し疎外を産み出している現状を正確に見抜いていた。だからこそイエスは、神の前での一切の自己主張の放棄を呼

び掛けたのである。このことが、史的イエスが携えていた終末論的宣教の中心点なのである。そして、そこから信仰的实践への道が開かれる。即ち、一切の自己主張の破棄こそが、差別と排除の構造の根源的克服への通時的な実践倫理であることを、我々は史的イエスの宣教の探求から知ることが出来るのである。

〈注〉

- (1) 紀元前二世紀前後に発生したユダヤ教における宗教運動の中から生み出された書物である。旧約聖書のダニエル書、外典に分類されるエズラ書などがこれに該当する。旧約聖書の預言者文学が神の霊が預言者の口を通して預言を語るのに対して、黙示文学では、天使などの神的存在が幻覚の中で様々な象徴を通して預言を語るという形式をとる。

- (2) 大多数の研究者の一致した見解である。

例えば、W・シュミットハルス『黙示文学入門』土岐健治・江口再起・高岡清訳、教文館、p.165.

イエスの中心的使信である「神の国」は、本論中で述べたように終末論的概念である。J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.195.

- (3) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、pp.196-198.

- (4) 前掲書 p.197.

- (5) 前掲書 pp.178-181., pp.198-203.

E・シュヴァイツァー『イエス・神の譬え』辻学訳、教文館、p.92.

R・ブルトマン『新約聖書神学Ⅰ』川端純四郎訳、新教出版社、p.8.

L・ショットロフ、W・シュテーゲマン『ナザレのイエス』大貫隆訳、日本基督教団出版局、p.53.

また、荒井は史的イエスに溯り得る「天の国（神の国）は近づいた（マタイ4.17）」の語句に、それが現在の事項になりつつあるという意味が込められて

いると指摘している。荒井献『イエスとその時代』岩波書店、p.73.

- (6) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.187.

また、ブルトマンはイエスが述べている終末論的概念である「神の国」とは、現代的観念に基づく社会的共同体としての「国」ではないので、「神の国」という訳は誤解を招く危険があると指摘し、「神の支配」という訳語を用いている。R・ブルトマン『イエス・原始キリスト教』八木誠一・山本泰生訳、新教出版社、p.30.

- (7) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、pp.186-195.

R・ブルトマン『イエス・原始キリスト教』八木誠一・山本泰生訳、新教出版社、pp.27-36.

- (8) 注(5)を参照せよ。

- (9) これについては、W・キュネット『復活の神学』渡辺省三訳、新教出版社等を参照せよ。

- (10) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.181.,p.203.

ただし、荒井は史的イエスによる「神の国」の現在性を示唆する言葉として知られているルカ11.20(マタイ12.28に並行記事)は、イエスの奇蹟伝承にまつわる後世教会による解釈が付加されたものであるという見解を示している。荒井献『イエスとその時代』岩波書店、p.74-78.

- (11) 田川建三『イエスという男』三一書房、pp.313-318.

E・シュヴァイツァー『イエス・神の譬え』辻学訳、教文館、p.90.

- (12) Witherington,B. Jesus,Paul End World.Illinois:Inter Varsity Press.p.73.

- (13) 山形孝夫『聖書の起源』講談社、p.207.

- (14) ケーゼマンは著書『新約神学の起源』において、以下のように述べている。

「彼(イエス)自身の説教は本質的には黙示文学の刻印を帯びていたのではなく、近き神の直接性を宣べ伝えるものであった。」E・ケーゼマン『新約神学の起源』渡辺英俊訳、日本基督教団出版局、p.185.

- (15) W・シュミットハルス『黙示文学入門』土岐健治・江口再起・高岡清訳、教

- 文館、Bultmann R, Geschichte und Eschatologie.Tubingen:J.C.B.Mohr.などを参照。
またエレミアスもやはり後期ユダヤ教における復活信仰は非歴史的なものであることを指摘している。J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.561.
- (16) C・H・ドッド『キリストの来臨』神田盾夫訳、新教出版社、p.54。
佐藤研「預言者としてのイエス」『古代イスラエル預言者の思想的世界』山我哲雄編、新教出版社、p.286。
Balabanski V, Eschatology in the making. Cambridge: Cambridge University Press. p.260.
- (17) O・クルマン『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店、Conzelmann H, Die Mitte der Zeit. Tubingen: J.C.B. Mohr.などを参照。
- (18) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.139.
- (19) L・シュットロフ・W・シュテーゲマン『ナザレのイエス』大貫隆訳、日本基督教団出版局、pp.51-53.
- (20) 注15を参照せよ。
- (21) エレミアスはイエスが譬えとしている宴会の表象は、明らかに共同体の「救済」というものを視点に据えていたという証左であると指摘している。J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、pp.219-220, 454.
- (22) 前掲書、pp.218-219。
R・ブルトマン『イエス・原始キリスト教』八木誠一・山本泰生訳、新教出版社、p.39.
- (23) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.211.
- (24) 田川建三『イエスという男』三一書房、p.50-52.
- (25) J・エレミアス『新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、pp.214-216.
- (26) ルカ15.11-31、マタイ22.1-10などの譬話を参照せよ。
- (27) 栗林輝夫『荊冠の神学』新教出版社、pp.234-239.
- (28) 前掲書 p.224.

- (29) J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.228.
- (30) 田川建三『イエスという男』三一書房、pp.55-54.
J・エレミアス『イエスの宣教——新約聖書神学Ⅰ』角田信三訳、新教出版社、p.221.
- (31) R・ブルトマン『イエス・原始キリスト教』八木誠一・山本泰生訳、新教出版社、p.66.
- (32) 田川建三『イエスという男』三一書房、p.57.
- (33) R・ブルトマン『新約聖書神学Ⅰ』川端純四郎訳、新教出版社、pp.3-26.